

A ACTUALIDADE DA RAZÃO SOFÍSTICA NA INVENÇÃO DO PRESENTE

Maria José Vaz Pinto

Ao aceitar o convite para participar no encontro interdisciplinar proporcionado pela nossa Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, pensei em apresentar uma comunicação que intentasse preencher um triplo objectivo: 1º Situar-se no âmbito da temática geral proposta para estes *Encontros*; 2º reflectir, de alguma maneira, os trabalhos a que me tenho dedicado nestes últimos anos; 3º envolver uma problemática com incidência directa em questões que são objecto específico das ciências humanas, se bem que, à partida, tudo o que nós trabalhamos nesta casa seja abrangido por elas.

Na sequência deste propósito, em si mesmo ambicioso, optei por uma intervenção, assumidamente modesta, que se irá articular nos seguintes tópicos:

1. Identidade, tradição e memória: alguns pressupostos cognitivos das posições sofísticas, relativas ao homem e à sociedade;
2. as aporias da razão sofística: a fragmentação da verdade em múltiplas verdades e o carácter «instrumental» do **logos**;
3. a conquista da «identidade», individual e colectiva, no plano retórico da adesão a modelos e da produção de consensos;
4. a «actualidade» da razão sofística na invenção do presente.

1. Os sofistas de que me ocupo são os sofistas gregos da segunda metade do séc.V a.C., e dispenso-me de os apresentar noutros aspectos que não sejam os que apontam para traços comuns que os constituem como um movimento particular no campo da cultura helénica, referindo em especial, de entre as suas opiniões, aquelas que se prendem com o que pretendo tratar.

De modo incontroverso, a prerrogativa que os une é a de desenvolverem uma actividade profissional remunerada, autodenominando-se educadores dos Gregos: nessa perspectiva, surgem na continuidade dos poetas, os que até então tinham, no mundo helénico, monopolizado o exercício da função pedagógica. Nesta ordem de ideias, importa salientar alguns pontos: tal como os poetas, eles inserem-se numa tensão entre tradição e inovação, pois ao transmitir uma cultura geral, alicerçada em pontos de referência que constituem uma espécie de sabedoria popular e de memória social, simultaneamente facultam aos interessados os elementos que possibilitam como que uma reformulação na repetição. Dito por outras palavras, os sofistas têm um impacto ambivalente no seu tempo porque jogam com pontos de vista conservadores e, ao mesmo tempo, se distanciam destes a ponto de serem considerados os «iluministas da Antiguidade». Poder-se-á compreender melhor a complexidade da sua recepção imediata e a evolução da sua imagem no decurso dos tempos, se se atender ao que efectivamente ensinavam: a cultura geral e as artes correspondentes ao domínio da linguagem, ou seja, por um lado, um acervo básico de conteúdos cognoscitivos, por outro lado, um apetrechamento funcional de competências linguísticas e formais.

No que diz respeito ao primeiro aspecto, ele foi enfatizado em termos expressivos por Hegel, nas *Lições de História da Filosofia*¹: «Os sofistas são os professores da Grécia, através dos quais a cultura propriamente dita passou a existir na Grécia». Para Hegel, «deve-se à cultura o familiarizar-se com os pontos de vista inerentes a uma acção, a um acontecimento etc., o apreender esses pontos de vista e, consequentemente, a coisa de um modo universal, a fim de ter uma consciência actual do que está em em causa²» A prática profissional dos

¹ Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp Verlag, 1971, pp. 409-410.

² *Ibid.* 411. Um homem culto terá sempre alguma coisa a dizer sobre cada assunto: «Ein gebildet Mensch weiss etwas über jeden Gegenstand zu sagen», sendo o que mais impressiona num homem ou num povo culto «a arte de bem falar» (*ibid.* 413).

primeiros mestres de cultura emergia de uma atitude perante o mundo e a vida marcada pelo exercício da reflexão crítica e vocacionada para o exame comparativo dos dados da experiência, o que os distanciava de todos aqueles que tinham como pontos de referência indiscutíveis os deuses ou as leis e os costumes. Na óptica hegeliana, o efeito primário dessa reflexão sobre as coisas traduzia-se na compreensão da complexidade da realidade concreta, susceptível de ser visionada de muitas maneiras. O mesmo Hegel estabelece o elo estreito entre um tal saber e a prática da eloquência. Os conhecimentos adquiridos tendiam a organizar-se em tópicos, utilizáveis em ocorrências padronizadas e previsíveis, segundo as exigências oratórias do momento; neste saber estereotipado estava incluído um reportório importante de máximas e de sentenças morais, **gnômai**, veiculadoras de um vasto património de considerações de carácter geral sobre a vida humana e sobre temáticas de índole variada- sociológica, jurídica, religiosa, psicológica, política, etc.. Nas ditas **gnômai**, herdadas da tradição sapiencial partilhada por pensadores mítico-religiosos e por poetas, Jacqueline de Romilly assinala as formas incipientes da reflexão que se virá a corporizar nas futuras «ciências sociais e humanas»: «A presença de reflexões de carácter geral é um dos traços característicos da literatura grega, em particular do séc. VII ao séc. IV a.C. Verifica-se, no entanto, que a sua natureza muda, de forma nítida, no último terço do séc.V- precisamente no momento em que, num brusco surto de racionalismo, se vê subitamente nascer em Atenas todo um conjunto de investigações sobre o homem³». Ora um dos factores que intervem nessa mudança é o novo uso que é feito desses elementos pelos sofistas: a necessidade de mobilizar conhecimentos relativos a diversificados pelouros da experiência vai estimular as investigações correspondentes, assim como se incrementa o interesse pela filologia ou pela gramática. O motor das mesmas não será a curiosidade teórica, mas o efeito prático indiscutível é o alargamento dessas áreas do saber.

No que diz respeito ao segundo aspecto, o domínio das técnicas do

³ Cf. «La naissance des Sciences Humaines au Vème siècle avant J. C.», in *Diogène*, 1988, n. 144, pp. 3-17, 3. As reflexões gerais são utilizadas retoricamente de diversas maneiras: para chamar a atenção; para introduzir uma base de consensualidade como ponto de partida da argumentação; como provas (invocando sobretudo análises de comportamentos ou sentimentos habituais); como meio de estabelecer o verosímil ou provável em cada situação. Estes usos estão profusamente exemplificados nos paradigmáticos discursos gorgianos, *Elogio de Helena* e *Defesa de Palamedes*.

discurso e da argumentação, a maestria nas artes da palavra, envolve a capacidade de utilização de todos os recursos disponíveis, materiais e formais; mas tem a ver com outras questões de fundo. Em termos muito genéricos, poder-se-á sustentar que, no plano cognitivo, os sofistas partem da experiência fenoménica das coisas, valorizando a representação directa que constitui a base das opiniões e garante o carácter fidedigno das mesmas. É do domínio da **doxa** que se reivindicam e o leque das suas preocupações mais constantes abrange os problemas que, de forma pragmática, se ligam com os imperativos do «aqui» e do «agora» e se relacionam com o homem, seja este entendido como indivíduo, ou inserido na teia das relações inter-subjectivas. Mas se, por um lado, os caracteriza a confiança dogmática na fiabilidade das crenças individuais, por outro lado, sustentam posições de reserva quanto ao âmbito das capacidades que especificam o homem como tal.

Posto isto, ao abordar esta matéria, não podemos deixar de introduzir umas breves notas que salvaguardem os matizes das posições dos diferentes sofistas quanto aos pontos de vista cognitivos. Referirei, a título exemplar, as concepções defendidas por duas figuras emblemáticas do movimento sofístico: Protágoras e Górgias.

De Protágoras é sobejamente conhecida a provocadora máxima que afirma o homem como «medida» de todas as coisas (DK 80 B 1). Esta poderá, numa primeira aproximação, configurar-se como um desafio às forças brutas da natureza e ao poder dos deuses, proclamando-se o homem como «padrão» e como «centro». Numa leitura mais atenta, a referida asserção apresenta-se como o reconhecimento dos limites do homem que se institui como «medida», única e exclusivamente, dos **chrêmata** com os quais se relaciona. Protágoras considera que todas as opiniões são verdadeiras, mas as verdades a que qualquer homem tem acesso são verdades subjectivas, confinadas a enfoque parciais e forçosamente caracterizadas pela incompletude, estando-lhe vedada, à partida, a possibilidade da **epistêmê**, ou seja, de um saber necessário e universal. Além disso, se nos reportarmos ao testemunho de Platão que, no *Teeteto* (152 c e ss.), imputa ao sofista a «doutrina secreta» que o situa no esteio de um radical heraclitianismo, o fluxo ininterrupto que atinge todas as coisas, incluindo os objectos do conhecimento e o próprio sujeito cognoscitivo, afecta o cerne da identidade do «eu», reduzindo a memória à sucessão ininterrupta de «instantes» e o saber, correspondente à apreensão momentânea que o sujeito faz do objecto, a um fluxo de verdades evanescentes, sem conexão entre si.

Quanto a Górgias, as posições gnosiológicas radicalizam-se. À crença, amplamente partilhada pelos Antigos, de que todo o discurso verdadeiro expressa o ser das coisas e todo o pensamento tem um correlato real, Górgias opõe o argumento, assente numa experiência **de facto**, de que tanto podemos dizer realidades existentes, como não existentes. E se posso, efectivamente, dizer e pensar Sila, Quimera e outros seres fictícios, assim como dizer e pensar «carros correndo sobre a superfície do mar» (DK 82 B 3, *Tratado do não-ente*, §§79-80), daí decorre, contra Parménides, que da pensabilidade de algo não se pode inferir necessariamente a respectiva verdade. Tanto posso dizer o verdadeiro como o falso e rompe-se a equivalência, até então admitida, entre pensar, dizer e ser. E como se uma tal ruptura não bastasse para arruinar o pressuposto critério de verdade, demonstra-se a incomensurabilidade entre o dizer e o ser: os nossos discursos dizem apenas «palavras» e as palavras não são as coisas (*ibid.* §84).

A partir daí, processa-se uma inversão total na maneira de encarar a relação entre o **logos**/ discurso e a realidade. Enquanto antes o discurso, dominado pela sua vocação ontológica, se subordinava ao intento de dizer o ser das coisas, doravante o **logos**, limitado devido à sua incapacidade de transmitir conhecimentos, mas emancipado da tutela do ser, protagoniza-se como criador de sentido. O **logos** não diz o mundo; o **logos** «produz» mundos que nascem a partir das palavras. Como sublinha Barbara Cassin, instaura-se o primado da **logologia**: o «efeito-mundo», resultante da demiurgia do discurso, produz-se a dois níveis: «o da fabricação do mundo humano, do consenso que constitui a cidade, cultura por oposição a natureza; o da ficção literária, do património que constitui a identidade de um povo, cultura por oposição a incultura⁴». Pelo que o dito discurso se pode subsumir na famosa descrição gorgiana do *Elogio de Helena*: «O **logos** é um poderoso tirano que, com um corpo microscópico e imperceptível, realiza acções divinas» (DK 82 B 11, §8).

2. Após este levantamento sumário de alguns dos pressupostos cognitivos dos sofistas, importa assinalar o que constitui, a meu ver, a condição **sine qua non** de uma hermenêutica adequada das suas teses: as opiniões que defendem enquadram-se na herança da tradição espe-

⁴ «Du faux ou du mensonge à la fiction, de **pseudos** à **plasma**», in *Le plaisir de parler*, Paris, Éd. de Minuit, 1986, 20; cf. da mesma autora, *L'Effet Sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, sobretudo a I parte intitulada «De l'ontologie à la logologie» (pp. 23-148) e o 2º cap. da III parte, «Rhétorique et fiction» (pp. 411-435).

culativa de que são devedores, mais precisamente da reflexão dos pensadores da **physis**. As aporias da razão sofística tornam manifestos os impasses latentes das concepções dos heraclitianos e dos eleatas, as dificuldades de conciliação da unidade e da multiplicidade, as incongruências detectadas na controvérsia sobre o verdadeiro e o falso.

Sintetizando, em traços largos, o que constituiu a chamada «crise da razão» foi, em primeiro lugar, a contestação da possibilidade de conhecer a verdade e a proliferação exuberante dos múltiplos discursos, dos **dissoi logoi** que se difundem não só entre os sofistas assumidos, como entre os demais intelectuais: historiadores como Tucídides, poetas trágicos como Eurípides ou comediógrafos como Aristófanes, homens de ciência como os médicos hipocráticos. Mais inquietante ainda, porventura, a pretensão por parte de alguns sofistas de proferir **logoi antikeimenoi** (cf. DK 80 B 6 a), ou seja de enunciar juízos antitéticos sobre as coisas, sendo estes igualmente verdadeiros.

No entanto, a dimensão mais significativa que ressalta nesta conjuntura de crise é uma nova ideia de racionalidade que se opõe à da tradição correntemente aceite na cultura helénica. Para os Gregos, «a razão no seu estado natural, amadurecido e completo, é uma razão caracterizada pela sabedoria⁵». Assume-se que faz parte da racionalidade que esta disponha de certos conteúdos específicos e não só «forme determinadas noções», como venha a aderir a determinados pontos de vista a respeito dos objectos dessas noções⁶. Nesta perspectiva, não só a razão dispõe de conhecimentos próprios, como se admite uma normatividade intrínseca da mesma: «a maior parte dos filósofos antigos, pelo menos a partir de Sócrates, pensa que a razão tem as suas próprias preferências, inclinações e repulsas, e que faz parte de uma racionalidade plenamente desenvolvida ter a espécie correcta de preferências⁷». Ora no âmbito desta revolução nas formas de ver e de

⁵ Cf. Michael Frede, «The affections of the soul», in Schofield and Striker eds., *The Norms of Nature*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1986, pp. 93-110, 100-101. O ensaio refere-se expressamente ao estudo dos Estóicos, mas as considerações sobre a razão estendem-se a outros pensadores antigos, nomeadamente platónicos e peripatéticos.

⁶ *Ibid.*: considera-se que «a razão não pode desempenhar a sua função natural sem ter essas noções e esses pressupostos. (...) Em qualquer dos casos, a racionalidade não se caracteriza apenas por certas capacidades formais, mas também por ter certas noções e pressupostos acerca do mundo.».

⁷ *Ibid.* 100-101. Cf. Samuel Scolnicov, *Plato's Metaphysics of Education*, London, Routledge, 1988, em particular o cap. 8, «The impossibility of neutrality: *Gorgias*», pp. 30-42. Enquanto constitui um ponto de vista fundamental da filosofia de Platão o de que «a educação implica o dirigir os próprios desejos no

sentir de que os sofistas são os representantes por excelência, a razão passa a ser encarada como um instrumento, algo em si mesmo «neutro», caracterizada como um conjunto de competências ou de «saber fazer». A razão não tem conteúdos próprios nem finalidades constitutivas, envolve apenas determinadas capacidades e «artes», susceptíveis de ser usadas de um modo ou de outro. Por conseguinte, os sofistas impõem-se como defensores de um modelo de racionalidade que, não sendo o dos seus antecessores e contemporâneos, é o de muitos dos nossos⁸.

O radicalismo das suas posições implicava eventuais consequências, em diversos domínios, nomeadamente no plano da acção pedagógica e política em que mais directamente se empenhavam. Como conciliar o relativismo concomitante às suas ideias acerca do conhecimento com as tarefas que eram chamados a desempenhar como educadores de ofício e interventores na **polis**?

3. A consideração do tópico que se segue- «a conquista da identidade no plano retórico da adesão a modelos e da produção de consensos»- remete-nos para o plano mais relevante da sua actividade como educadores, no sentido de criar as condições de possibilidade da cidadania. Julgo que na educação dos jovens, que se comprometem a levar a cabo, a vertente da formação individual é inseparável da da formação com vista à integração na sociedade, mais concretamente na **polis**. Desta maneira se justifica que na instrução/formação do discípulo tenha um peso determinante o domínio das artes da palavra, em especial o da retórica.

sentido de objectos apropriados», para Górgias, a espécie de educação que preconiza não busca o conhecimento do que é «desejável» para a alma, mas sim a substituição daquilo que cada um deseja por aquilo que é desejável para cada um, de um ponto de vista pragmático. Sobre a discussão da concepção «instrumental» da razão nos antigos e na contemporaneidade, veja-se o interessante ensaio de David Roochnik, *The Tragedy of Reason, Toward a Platonic Conception of Logos*, London, Routledge, 1990.

⁸ Continuo a citar M. Frede, op. cit., p. 100: «Temos tendência a encarar a racionalidade como uma competência formal ou capacidade (...) que nos permite, idealmente e de acordo com a lógica, estabelecer determinadas conclusões ou decidir certos rumos de acção. Mas, para poder fazer isso, a razão tem de ser provida, a partir do exterior, com as premissas adequadas. Só pode estabelecer inferências, se lhe forem fornecidos os dados a partir dos quais estabelece as inferências. E só pode ter alguma representação sobre o curso de acção que devemos adoptar, se lhe for facultada a necessária informação respeitante às nossas preferências. Assim, a razão é para nós puramente instrumental.»

A ideia que pretendo salientar em relação à retórica sofística, para lá desta se apresentar como uma **technê**- uma técnica sem um objecto delimitado, mas que se instaura deliberadamente no plano do geral- é a de que visa «produzir» a persuasão. A persuasão, como diz o Górgias platónico, é um artefacto da arte retórica (*Górgias* 453 a). Daí que ela se imponha como o instrumento por excelência de qualquer **paideia**, como bem sentiu e expressou Aristóteles (*Retórica*, I).

A dimensão trágica do solipsismo humano, resultante da particularidade dos pontos de vista individuais e da dificuldade de encontrar padrões comuns, associa-se intimamente à fragilidade e imperfeição da memória. Como diz Górgias, no *Elogio de Helena* (DK 82 B 11 & 11): «Se de facto todos tivessem memória dos acontecimentos passados, conhecimento dos presentes e previsão dos futuros, o discurso não seria igualmente poderoso; na realidade não existe maneira nem para recordar o passado, nem para aprofundar o presente, nem para adivinhar o futuro.» O homem tem uma visão que se cinge fundamentalmente ao presente e as representações de que dispõe circunscrevem-se ao domínio das **doxai**. Fica assim tanto mais exposto à influência, eventualmente nefasta, das forças do discurso, quanto as suas crenças são inseguras e oscilantes: é sabido que a retórica adquire impacto na razão inversa da estabilidade das convicções. Mas o discurso retórico pode revestir-se também de um poder salvífico. Permito-me elencar, brevemente, alguns aspectos positivos da boa utilização da retórica, no campo da educação: no plano individual, a paideia sofística atribui um papel muito importante ao uso retórico do elogio e da censura, suscitando mediante o encómio a cópia dos modelos desejáveis e através da condenação o correspondente repúdio dos indesejáveis; no plano colectivo, a implementação das estratégias conducentes à génese de consensos compensa a situação, **de facto**, da incomensurabilidade das verdades subjectivas.

O discurso retórico cumpre de forma privilegiada com a sua função de estabelecer «pontes» entre os sujeitos humanos, ao instituir-se como a referida arte de produzir consensos. «Tornar mais forte o discurso mais fraco» (DK 80 B 6 b), uma das armas que se atribui aos sofistas em geral, e, nomeadamente, a Protágoras, não será a consagração da arbitrariedade e a ênfase posta na eficácia formal, divorciada da relevância dos conteúdos⁹. A operacionalidade do discurso surge associada

⁹ Para Cl. Ramnoux («Nouvelle réhabilitation des Sophistes», *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº1, 1968, pp. 1-15, pp. 9-10), o «discurso mais forte» não se apresenta como o discurso verdadeiro, nem como o discurso comum a todos:

ao uso correcto de dois procedimentos que constituem, simultaneamente, as categorias centrais da lógica retórica: **eikos** e **kairos**, a exploração da verosimilhança ou probabilidade e a intuição do momento propício ou ocasião oportuna.

Não me é possível desenvolver estes dois aspectos, de forma a destacar convenientemente as suas virtualidades de sentido. Limito-me, para terminar, a ressaltar algumas linhas de força desta última realidade- a do **kairos**.

4. Na visão extremista de um conhecimento decorrente do fluir dos fenómenos, o devir permanente aniquila qualquer hipótese de identidade, desvanecendo a memória na sucessão atomística de imagens desconexas. Numa representação mais mitigada, emergente da leitura de outras fontes, o homem educado dispõe do património de noções genéricas que são as da sociedade em que vive e dos conhecimentos e competências adquiridos pela instrução e pelo exercício. Em qualquer dos casos, tendo em conta a consciência descontínua do tempo que acompanha a concepção retalhada das representações da experiência, e a consciência aguda do carácter fragmentário da memória, o que a cada homem é dado viver é o instante presente e é nas opções com que se enfrenta que o destino de cada um se define.

O sábio é o que ajuíza bem, na dupla acepção de fazer juízos e de decidir, tendo o sentido do «apropriado» em cada situação e jogando com o complexo conjunto de variáveis que ele, enquanto ser finito e imperfeito, não consegue controlar. Por conseguinte, o pano de fundo em que se delineia a vida humana é o da contingência e não existe uma **technê** que habilite a saber escolher, em cada encruzilhada da existência, o que é oportuno. Na ausência de uma **kairologia**, na limitação constitutiva que determina toda a perspectiva humana, a cada um compete, com maior ou menor lucidez, incorrer no risco da «invenção» do presente¹⁰.

«Sem ser comum a todos, tem a sorte de ser comum a vários que falam a mesma língua, e vivem sob as perspectivas de uma mesma cidade. Sem ser uma totalidade, reúne mais perspectivas, mais vivências de encontro e de experiência adquirida, do que aquelas que são dadas a cada um adquirir ou viver no lapso de tempo que corresponde à vida de um homem. É pois um discurso mais amplo. Por fim, tem possibilidade de formar um sentido melhor, porque a história (...) contribuiu para formar esse sentido. Sem ser o sentido de Zeus, é aquele que destaca a visão mais ampla das coisas, humanamente possível.»

¹⁰ Na óptica que procuro transmitir, sublinha-se a tensão entre o reconhecimento das limitações humanas e o esforço de lucidez, entre a consciência do carácter

RESUMO

Continuadores dos poetas como pedagogos dos Gregos, os sofistas enfrentam-se de forma crítica e ambivalente com a tradição de que se apropriam. Caracteriza-os o estatuto comum de professores remunerados de cultura geral e das artes da palavra. Sob o impacto de uma utilização retórica, os conhecimentos relativos aos diversos pelouros da experiência e as reflexões de carácter geral sobre o homem e a sociedade desenvolvem-se como disciplinas que constituem formas incipientes das futuras ciências humanas. Protagonizam um momento de viragem, ao enfatizar a dimensão «instrumental» da razão e do discurso. Conscientes dos limites do **logos** no âmbito cognoscitivo, dão-se conta do seu imenso poder na esfera das relações inter-subjectivas: a persuasão «produz» a identidade, no plano individual e colectivo.

precário das coisas de que o homem é medida e o intento de produzir um mundo humano, que seja o mais apropriado possível, partindo do que nos é dado em cada situação concreta. Volto a citar o belo estudo de Cl. Ramnoux: «Continua a ser impossível para o homem condensar numa visão totalizante a multitude das perspectivas. (...) O fenomenismo integral de Protágoras permanece a concepção de um universo em «migalhas», ou em fragmentos, composto com pedaços de experiência ou farrapos de histórias que deixam aparecer um pouco de sentido por alguns buracos (*ibid.* pp. 11-12)».

Sobre a actualidade dos sofistas, veja-se, além dos estudos citados, os seguintes: Adele Canilli, «Attualità dei Sofisti e di Socrate», in *Acme*, 24, 1971, pp. 47-70; Régine Piétra, «Les sophistes, nos contemporains», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3, 1972, pp. 265-285.